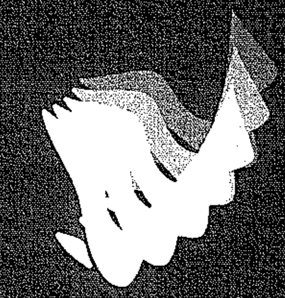
La "ética material de los valores" es el aspecto más conocido del pensamiento de Scheler. El carácter absoluto u objetivo de los valores y su jerarquía constituyen, según él, el *a priori material* de la vida moral. Mas, para comprender plenamente su pensamiento moral, es preciso atender a sus detallados estudios sobre la vida emocional humana, por la que el hombre, como persona individual, pero también en sus unidades sociales, culturales e históricas, aprehende y realiza valores. Desde esta segunda dimensión, Scheler no sólo admite, sino que exige, la variedad de códigos éticos, según la variedad cultural e histórica. Crítico acervo del subjetivismo moral, la afirmación de la objetividad de los valores no implica, de ningún modo, el uniformismo ético. Al contrario, su posición es la de un perspectivismo en el acceso cognoscitivo al universo axiológico como condición de acceso al *ethos* total de la humanidad.

Ordo Amoris (1916) es un texto fundamental para comprender este lado del pensamiento scheleriano. El *ordo amoris* de un individuo, pueblo, etc., es su *ethos*, la ordenación de su amor y su odio, la sencilla estructura de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de la persona, la fórmula desde la que accede, en concreto, al universo de valor. Por ser el amor, según Scheler, la actitud más originaria de la persona, de la que dependen su conocimiento, sus deseos y voliciones, quien posee su *ordo amoris* posee al hombre, su núcleo como ser espiritual, pues el ser humano, antes que un *ens cogitans*, es un *ens amans*. Scheler estudia magistralmente el papel del *ordo amoris* en la vida del ser humano, su referencia al orden objetivo de valores, las distorsiones a que puede estar sometido, así como el tipo de "lógica", independiente de la del entendimiento, pero no menos rigurosa, que existe en el mundo emocional humano.

ISBN 978-84-87943-54-6





Max Scheler

ORDO AMORIS

23

Colección Esprit

Max Scheler



Ordo Amoris

Traducción de Xavier Zubiri

Edición de Juan Miguel Palacios

CAPARRÓS EDITORES

PRIMERA EDICIÓN: NOVIEMBRE DE 1996
SEGUNDA EDICIÓN: OCTUBRE DE 1998
TERCERA EDICIÓN: FEBRERO DE 2008

Bayona 10 • 28028 MADRID
Tel 914200306 • Fax 914201451
Correo electrónico: info@caparroseditores coms
http://www.caparroseditores.com

Diseño y maquetación: COMPUEDICIÓN S L
Imprime: PUBLIDISA
ISBN: 978-84-87943-54-6
Depósito legal: SE-665-2008 U E
Impreso en España - *Printed in Spain*

Colección Esprit

23

Con la colaboración del
Instituto Emmanuel Mounier
y de la Fundació Blanquerna

Max Scheler

Ordo amoris

Tercera edición

Traducción de
Xavier Zubiri

Edición de
Juan Miguel Palacios

CAPARRÓS EDITORES

Agradecemos a la Fundación Xavier Zubiri que nos haya permitido disponer, para la presente edición de Ordo amoris, *de la traducción de esta obra hecha por Xavier Zubiri.*

PRÓLOGO

A todo hombre cabal le resulta palmaria y recurrente la evidencia de que, tanto sus propias acciones como las ajenas, le parecen unas veces acordes y otras desacordes con lo que deben ser o con lo que sería preferible que fueran; unas veces, moralmente correctas y, otras, incorrectas. Pero cuando el filósofo investiga más detenidamente qué es en último término lo que puede poseer en el hombre tal cualidad moral, se le hace patente que, por detrás o debajo de los actos que éste realiza —de sus actos humanos—, y hasta de sus disposiciones morales a realizarlos —sus virtudes o vicios—, hay en él una suerte de actitud general hondamente asentada como raíz de ellos, que los filósofos griegos dieron en llamar (con e *larga) su*

ethos. *En efecto, el* ethos *de un sujeto, adoptado libremente por él, pero anclado en el fondo de su alma y, por lo tanto, lenta y difícilmente modificable, es lo que constituye, según la afortunada expresión de Zenón el estoico, la verdadera "fuente" de que mana toda su vida moral; de manera que ésta tiene siempre que verse como una manifestación de aquél. Y fue precisamente la reflexión sobre el* ethos *la tarea que dio nombre a la* Ética.

La Ética no puede, así, evitar esta pregunta: ¿Qué es propiamente lo que constituye el ethos *de un sujeto, sea éste un individuo o una colectividad humana? El lector de este libro va a encontrar en sus páginas la respuesta que a ella da su autor, el filósofo Max Scheler (1874-1928), que fue, como es notorio, uno de los grandes protagonistas del llamado movimiento fenomenológico y de la teoría de los valores en la filosofía alemana del primer tercio de nuestro siglo. Y el título latino de su opúsculo resume bien su respuesta: el núcleo fundamental del* ethos *de un sujeto estriba en su* ordo amoris, *en el orden que preside su amor.*

Hay realmente tres sentidos diversos en los que usa Max Scheler la expresión de ordo amoris, *tomada del acervo agustiniano. Unas veces designa con ella el orden objetivo de los valores considerados en sí mismos, sobre todo en lo que atañe a su diferente rango, que hace ser a unos superiores o inferiores a otros. Otras veces hace alusión con ella a esa misma jerarquía, pero en cuanto conocida por el hombre —mediante unos peculiares sentimientos intencionales de valor, que son los actos de preferir y postergar[1]— y*

[1] Cf. Juan Miguel Palacios, *El conocimiento de los valores en la Ética fenomenológica*, en: "Pensamiento", Madrid, 36 (1980), págs. 287-302.

ofrecida como pauta a su voluntad: se trata entonces de su significación normativa. Y, finalmente, otras veces mienta con tal expresión ese mismo orden jerárquico, pero en cuanto entrañado ya efectivamente en el querer del hombre, inspirando de hecho su conducta: se trata en este caso de la significación de ella que llama descriptiva.

Es justamente en este último sentido, su sentido descriptivo, en el que el ordo amoris *constituye, según Scheler, el núcleo principal del* ethos *de un hombre o una colectividad humana. Al parecer de éste, todo su obrar moral viene a nacer en ellos, en el fondo, de un amor fundamental, y ese amor es, a su vez, un amor plural, dirigido a muchos géneros de cosas, pero ordenado según un orden de importancia de éstas. Es, lisa y llanamente, predilección.*

Ahora bien, si es verdad que en ciertos casos una predilección puede ser caprichosa e injustificada, no lo es menos que en otros pretende estar fundada en el desigual valor que a su sujeto le parecen tener las cosas que ama; si bien tal parecer puede ser, por su parte, verdadero o falso, es decir, coincidente o no coincidente con el valor real que esas cosas tienen.

Pues bien, el ideal moral mentado aquí por Scheler se propone esta doble coincidencia, teórica y práctica, del sujeto que obra con ese único orden de importancia: la de su conocimiento de dicho orden con el orden mismo, y la del orden de su amor efectivo con el orden que conoce como verdadero y debido. Ya, quince siglos antes, San Agustín había dicho esto de modo insuperable: «Vive, pues, justa y santamente aquel que es un honrado tasador de las cosas; pero éste es el que tiene el amor ordenado, de suerte que ni ame lo que no debe amarse, ni no ame lo que debe amarse, ni ame más lo que ha de amarse menos, ni ame igual lo que ha de amarse más o

menos, ni menos o más lo que ha de amarse igual»[2]. *Se trata, en suma, de dar efectiva importancia en la vida a lo que la tiene, y en la medida en que la tiene, y de quitársela a lo que no la tiene.*

Este humano ideal, no por sencillo menos empinado, que implica el ordo amoris *en sus tres sentidos, alcanza a todo hombre, pero, a decir de Scheler, cada cual lo va viendo perfilarse ante sí en una intransferible vocación personal, que es la "determinación individual"* (individuelle Bestimmung) *que idealmente a él le corresponde. La libre aceptación o el rechazo de ella se realiza siempre, por su parte, en relación forzosa con esta doble condición de cada uno: su "medio circundante"* (Umwelt) *y su "destino"* (Schicksal), *que, sin embargo, sorprendentemente, dependen a su vez en no escasa medida de su* ordo amoris. *Tal es la omnipresencia y la oculta importancia que éste tiene en la vida moral de cada hombre o colectividad humana. Justamente por eso, si algún ser pretendiera y pudiera juzgarla moralmente, tendría para hacerlo que escudriñar en éstos el orden de su amor. Tal como nos previene que se hará con nosotros al declinar el día el místico castellano: «A la tarde te examinarán en el amor»*[3].

***

[2] San Agustín, *De doctrina christiana*, L. I, c. XXVII, 28: *Ille autem iuste et sancte vivit, qui rerum integer æstimator est: ipse est autem qui ordinatam dilectionem habet, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod est diligendum, aut amplius diligat quod minus est diligendum, aut æque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est, aut minus vel amplius quod æque diligendum est.*

[3] San Juan de la Cruz, *Dichos de Luz y Amor*, 59.

Ordo amoris *de Max Scheler es un texto fragmentario que no fue publicado por su autor. Vio la luz en 1933, un lustro después de su muerte, junto a otros trabajos inéditos de éste redactados entre los años 1912 y 1916, publicados por su viuda, Maria Scheler, en el volumen titulado* Schriften aus dem Nachlass, Band I, Zur Ethik und Erkenntnislehre *(Escritos del legado póstumo, tomo I, Sobre Ética y Teoría del conocimiento), que hoy constituye el tomo décimo de las obras completas del filósofo*[4].

El original de este texto se halla en un cuaderno manuscrito del autor, que data de 1916. Se ha intercalado en él otro original más breve, probablemente de los años 1914 o 1915 acerca de la frase de Pascal «Le coeur a ses raisons...». *Parece que el autor pensaba incluirlos en un trabajo para el que preveía como título* Del ordo amoris y sus trastornos, *del que en 1923 llegó a anunciar la publicación, reunido con su ensayo* Amor y conocimiento, *como un nuevo volumen de su obra* De lo Eterno en el Hombre. *El tema principal que en dicho trabajo se proponía tratar era el de los diversos tipos y el proceso genético de los trastornos del* ordo amoris, *con el fin de poder abordar ulteriormente la cuestión de su terapia, es decir, de cómo cabe lograr el restablecimiento de tales trastornos. Mas, como se verá, en el texto fragmentario de que disponemos Scheler no llega a entrar propiamente en ese asunto. Lo hace solamente en los imprescindibles temas previos de qué son, en esencia, el orden y el desorden del corazón. Y lo que dice de éstos se encuentra en manifiesta relación con lo dicho acerca de otros problemas filosóficos cercanos abordados por él en esos mismos*

[4] Cf. Max Scheler, *Gesammelte Werke*, Francke/Bern und München-Bouvier/Bonn, 1954-1997, 15 vols.: tomo 10, págs. 345-376.

años, primero en su libro titulado Esencia y Formas de la Simpatía, *y luego en su obra mayor,* El Formalismo en la Ética y la Ética Material de los Valores.

Sólo un año después de la aparición en Berlín de Ordo amoris, *Xavier Zubiri lo publicó en Madrid vertido al castellano, junto con el escrito titulado* Muerte y supervivencia *que abría aquel volumen, en la colección "Nuevos hechos, nuevas ideas" de la Biblioteca de la Revista de Occidente. En la presente edición su traducción ha sido respetada escrupulosamente, sin otra corrección que la de las erratas descubiertas en ella, ni otra adición que la de algunas notas del editor, puestas con asterisco a pie de página, que contienen muy contadas enmiendas o pasajes inadvertidamente omitidos en aquélla que parecen, con todo, indispensables para la adecuada inteligencia del texto traducido.*

Juan Miguel Palacios
(Universidad Complutense)

ORDO AMORIS

SIGNIFICACIÓN DESCRIPTIVA Y NORMATIVA DEL "*ORDO AMORIS*"

Me encuentro en un inmenso mundo de objetos sensibles y espirituales que conmueven incesantemente mi corazón y mis pasiones. Sé que tanto los objetos que llego a conocer por la percepción y el pensamiento, como aquellos que quiero, elijo, produzco, con que trato, dependen del juego de este movimiento de mi corazón. De aquí se deduce para mí que toda especie de autenticidad o falsedad y error de mi vida y de mis tendencias, depende de que exista un *orden justo y objetivo* en estas incitaciones de mi amor y de mi odio, de mi inclinación y de mi aversión, de mis múltiples intereses por las cosas de este mundo, y de que sea posible imprimir a mi ánimo este *ordo amoris*.

Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma, de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a este sistema el *ethos* de este sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es *la ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel estrato que haya llegado a ser *ejemplar*. La concepción del mundo, así como las acciones y hechos del sujeto van regidas desde un principio por este sistema.

El concepto de un *ordo amoris* tiene así una significación doble: una significación *normativa* y una significación solamente de hecho o *descriptiva*. Esta significación es normativa no en el sentido de que la ordenación misma sea un conjunto de normas. En tal caso, no podría ser establecida sino por alguna voluntad —humana o divina—, pero no podría ser conocida de manera evidente. Y justamente existe semejante *conocimiento* del rango de todos los posibles *títulos que para ser amadas* poseen las cosas, según su interno y propio valor. Es el problema central de toda ética. Y lo supremo a que el hombre puede aspirar, es a amar las cosas, en la medida de lo posible, tal como Dios[1] las ama, y vivir con evidencia, en el propio acto del amor, la coincidencia entre el acto divino y el acto humano en un mismo punto del mundo de los valores. El *ordo amoris*, pues, solamente se convierte en norma objetiva cuando, después de ser conocido, se halla referido al *querer* del hombre y ofrecido a su voluntad. Pero también es fundamental descriptivamente el concepto del *ordo amoris*. Porque es el medio de hallar tras los embrollados hechos de las acciones humanas moralmente relevantes, de los fenómenos de expresión, de las voliciones, costumbres, usos y obras espirituales, la sencilla *estructura* de los fines más elementales que se propone, al actuar, el núcleo de una persona, la fórmula moral fundamental según la cual existe y vive moralmente este sujeto. Por tanto, todo lo que podemos conocer nosotros de moralmente valioso en un hombre o en un grupo tiene que reducirse —mediatamente— a una manera especial de organización de sus actos de amor y de odio, de sus capacidades de amar y de odiar: al *ordo amoris* que los domina y que se expresa en todos sus movimientos.

[1] La idea de un *ordo amoris* objetivo no depende, sin embargo, del juicio de la existencia de Dios

I. MUNDO CIRCUNDANTE, DESTINO, "DETERMINACIÓN INDIVIDUAL" Y *ORDO AMORIS*

Quien posee el ordo amoris *de un hombre posee al hombre.* Posee respecto de este hombre, como sujeto moral, algo como la fórmula cristalina para el cristal. Ha penetrado con su mirada dentro del hombre, allá hasta donde puede penetrar un hombre con su mirada. Ve ante sí, por detrás de toda la diversidad y complicación empírica, las sencillas líneas fundamentales de su *ánimo*, que, con más razón que el conocimiento y la voluntad, merecen llamarse "núcleo del hombre" como ser espiritual. Posee en un esquema espiritual la fuente originaria de donde emana radicalmente todo cuanto sale de este hombre; más aún, lo que radicalmente determina su *entorno moral* en el espacio, su *destino*

en el tiempo, esto es, la totalidad de las cosas posibles que a él y *solamente a él* pueden acontecerle. Pues la especie e intensidad de valor incitante que, independientemente del hombre, poseen ciertas actividades de la naturaleza, no se realiza sin una cooperación de su *ordo amoris*.

Cada una de las *jerarquizaciones* especiales de los *valores*, todavía no plasmados en bienes, que representan los aspectos objetivos de su *ordo amoris*, constituyen un habitáculo en que anda el hombre, que arrastra consigo dondequiera que va, y del cual no puede librarse por muy de prisa que corra. Repara en el mundo y en sí mismo a través de las ventanas de ese habitáculo —no del mundo y de sí mismo— para ver *solamente* lo que estas ventanas le permiten contemplar respecto de su posición, magnitud y color. Pues la estructura del mundo circundante de cada hombre —cuyo contenido total se halla articulado en definitiva por la *estructura de sus valores*— no se muda y cambia cuando el hombre se desplaza por el espacio. Lo único que hace es llenarse cada vez con determinadas cosas particulares, pero de tal forma que esta impleción acontece también conforme a las leyes que le prescribe la estructura de los valores del medio. Las cosas–bienes, a lo largo de las cuales conduce el hombre su vida, las cosas prácticas, las resistencias del querer y del hacer con que tropieza su voluntad, todo esto se halla penetrado del mecanismo selectivo especial de su *ordo amoris* y vigilado al mismo tiempo por él. El hombre no prefiere siempre las mismas cosas y los mismos hombres; pero sí las mismas clases de hombres y de cosas, clases que son en todo caso clases de *valores* que le atraen conforme a ciertas reglas constantes del preferir o

del posponer lo uno a lo otro, y que le atraen y le repelen dondequiera que vaya. Esta atracción y repulsión, que no parte del yo como la llamada atención activa, sino que está regulada y circunscrita por las cosas y actúa después potencialmente en forma de disposición en las actividades vividas del interés y del amor, determina no sólo *lo* que percibe y observa, y *lo* que deja de percibir y de observar, sino también el material mismo de todo *posible* percibir y observar. Las cosas reales suelen anunciarse en el umbral de nuestro mundo circundante por un toque de corneta que precede como una señal a la unidad de la percepción, una señal que parte de las *cosas* y no de nuestras vivencias, como diciendo «ahí va eso», y oriundas de las más remotas lejanías del mundo, penetran como miembros suyos en el mundo circundante. Este fenómeno del «anunciarse» se observa claramente allí donde *no* vamos tras el tropel de las cosas, donde no llegamos a percibir el punto de partida de este tropel porque le prestamos una resistencia querida, o donde un tropel más fuerte ahoga en germen a otro más débil.

Pero en cada caso de este atraer y repeler se oculta ya el *ordo amoris* del hombre y su especial relieve. Y así como no varía la estructura del mundo circundante con los cambios que de hecho sufre dicho mundo, así tampoco varía la estructura del destino del hombre al variar las cosas nuevas que vive, quiere, hace y crea en su futuro, o las que le salen al paso. *Destino y mundo circundante* reposan sobre *los mismos* factores del *ordo amoris del hombre*, y se distinguen solamente por la dimensión temporal y espacial. Los modos regulares de su formación, cuya investi-

gación es uno de los más importantes problemas para estudiar a fondo la esencia moral *"hombre"*, derivan siempre del *ordo amoris*.

Más tarde veremos lo que significa la doctrina de los trastornos del *ordo amoris* para la intelección de los destinos humanos. Basta decir aquí qué es lo que nos faculta para llamar a algo nuestro *"destino"*. Ciertamente no lo es todo lo que en nosotros se halla o nos rodea, todo lo que sabemos que hemos querido o producido libremente. Tampoco todo lo que nos viene de fuera. Porque en todo ello hay también muchas cosas que sentimos demasiado azarosamente para que podamos incluirlas en nuestro destino. Exigimos del destino ciertamente que nos afecte involuntaria y casi siempre imprevisiblemente, pero que represente, sin embargo, algo distinto de la serie de datos y acciones sometida a la violencia causal; a saber: *la unidad de un sentido que lo anima todo*, que representa en el hombre y en torno a él *la conexión esencial e individual* entre el carácter humano y el acontecer. Lo *peculiar* del destino lo constituye precisamente esto que, al contemplar el panorama de una vida entera o de una larga serie de años o acontecimientos, sentimos tal vez como absolutamente contingente en cada caso particular, pero cuya conexión, por muy imprevisible que haya sido el acontecer de cada uno de sus miembros, refleja precisamente eso que creemos que constituye el núcleo de la persona en cuestión. Es una *coincidencia entre el mundo y el hombre*, que se nos denuncia en esta unicidad de sentido en el curso de su vida; una coincidencia completamente independiente del querer, de la intención, de los deseos y también de los acontecimientos objetivos reales y hasta de la unión y acción recíproca de ambas cosas. Pues aunque evidentemente el destino abarca, por su contenido, todo lo que le "pasa" al hombre, por tanto todo lo que se encuentra allende su voluntad y sus propósitos, no menos evidentemente también sólo se encuentran entre las cosas que le "pasan" a este sujeto moral las únicas que *a él* podían pasarle. Por consiguiente, solamente puede llamarse "destino" de un hombre lo que hay en el ámbito de ciertas posibilidades de vivir el mundo, rigurosamente circunscritas desde el punto de vista caracterológico (ámbitos variables de hombre a hombre, de pueblo a pueblo, aun siendo constantes los acontecimientos externos y los acontecimientos reales que parecen llenar estos ámbitos). Y lo que domina el acontecer del contenido de su destino, en el sentido estricto de la palabra, es justamente el modo de formación del *ordo amoris* que efectivamente posee un hombre, su modo de formación según ciertas reglas que *funcionalizan* lentamente los objetos que primariamente han atraído su amor en la primera infancia.

Después de haber puesto en claro lo que entendemos por *ordo amoris* en el sentido normativo y descriptivo, es preciso decir todavía qué se entiende por *desorden del justo ordo amoris*, qué *clases* de desórdenes existen ("desorden del corazón", como decía plásticamente Pascal), y cómo debe pensarse el proceso que conduce en cada caso de este estado total más ordenado a otro desordenado, es decir, el concepto de un *trastorno* del *ordo amoris*. Finalmente hay que plantear la cuestión de cuál sea la índole de la dinámica de esos trastornos, y cuál sea la manera de resolver

esas formas fundamentales y especies de trastornos, por tanto, cómo puede obtenerse en un sujeto el *restablecimiento* (en lo posible) del justo *ordo amoris*. Naturalmente esta última cuestión, que pertenece al dominio aún poco conocido y delimitado de la pedagogía y de la técnica terapéutica de la curación del hombre, depende, en primer lugar, del ideal de salvación del sujeto en cuestión, ideal que brota a un tiempo de la visión evidente y universal del *ordo amoris* y de la determinación individual de la salvación; y en segundo lugar, de la psicodinámica, ya conocida, de los trastornos. Pero nosotros no vamos a separar aquí el esclarecimiento conceptual de la investigación de las cosas, y antes de comenzar con ésta vamos a decir solamente lo que significa *"determinación individual"* en relación con el medio y con el destino.

De la misma manera que la idea de un *ordo amoris* justo y verdadero es, para nosotros, la idea de un reino de caracteres amables de todas las cosas, ordenadas con rigor objetivo e independientemente de los hombres, algo que nosotros no hacemos sino conocer, que no "ponemos", creamos, ni hacemos, así también la "determinación individual" de un sujeto espiritual, individual o colectivo, es algo que, por su especial contenido de valores, afecta ciertamente a este sujeto, mira a él solamente, pero no es menos *objetivo*, es algo que no se "pone", sino que exclusivamente se *conoce*. Esta "determinación" expresa el lugar que pertenece a este sujeto en el plan de salvación del mundo, y expresa también su especial faena, su "oficio" en el viejo sentido etimológico de la palabra. El sujeto puede engañarse acerca de él, puede faltar libremente a él, y puede

también conocerlo o realizarlo. Si tratamos de juzgar y medir a un sujeto de modo moralmente completo, tendremos que tener ante nuestro espíritu, junto con las normas universales, la idea de la determinación individual exclusiva *de él*, y no nuestra ni de otro sujeto cualquiera. Ya he intentado mostrar en otra parte cómo y por qué medios podemos aprehender esta determinación, viendo sus manifestaciones vitales, y las intenciones más centrales de su ánimo, para formar una imagen integral superior a su realización empírica, siempre fragmentaria.

Es de esencia del mundo moral, justamente en los casos de máxima perfección imaginable, el presentarse dentro del marco del bien universal objetivo, pero también el darse a un tiempo dentro de una serie nunca terminada de valoraciones, *únicas* e individuales, dentro de una serie históricamente única, en cada caso, de momentos de ser, de acción y de obra, cada uno de los cuales posee su "exigencia del día", la "exigencia de la hora"; por esto, esta falta de uniformidad no es algo que éticamente no debiera existir, sino que lo que no debiera existir sería, por el contrario, la uniformidad de todas las normas de los hombres, pueblos, naciones y agrupaciones de toda especie. Pero entonces tienen que tener también un lugar, *dentro del marco* de la determinación universal del hombre (como ente espiritual dotado de razón), todas sus determinaciones individuales. La determinación individual no es "subjetiva" por el hecho de que pueda ser conocida y realizada exclusivamente por aquel para el cual existe. Antes bien, es muy posible que otro conozca tal vez más adecuadamente que yo mismo mi determinación individual; y es

también posible que otro pueda cooperar activamente en su realización. Estar ahí, existir *para los demás* y significar algo para ellos en forma de *con*vivencia, compartiendo creencias y esperanzas, es a su vez una parte de la determinación universal de todo ente espiritual finito; por consiguiente, es esencial a la naturaleza de la determinación individual (el que todos la poseen, conócelo cada uno en el caso especial de sí mismo) ser también *corresponsables* de que cada uno vea con claridad y realice su determinación individual. La idea de la determinación individual no sólo excluye, sino que incluye, por tanto, la mutua *solidaridad en la responsabilidad* de las faltas y méritos del sujeto moral.

No es necesario decir que de la misma manera que toda la vida real de un hombre puede desviarse de las normas universales, puede también desviarse considerablemente de su determinación individual. Lo importante ahora para nosotros es el que su determinación individual puede hallarse también en parcial *coincidencia*, o bien en *pugna* parcial, con la estructura del mundo circundante y de su destino —a pesar de que, sin embargo, la estructura del mundo circundante y el destino mismo son a su vez absolutamente distintos del simple actuar desde el exterior. Ante todo, pues, la determinación individual del hombre *no es* su destino. El suponerlo merecería llamarse *fatalismo*, no–reconocimiento de la existencia misma del destino. Y tal suposición sólo puede darse si se convierte al destino en una cosa, como la *heimarmene* de los griegos, o si se lo reduce, al igual que la determinación, a una elección divina anterior al mundo, como acontece en la elección para la gracia en San Agustín y Calvino. Ahora bien, la estructura del mundo circundante y el destino son, sin embargo, algo que se ha realizado de modo natural y, en principio, inteligible —por tanto no son una realidad fortuita en cada caso. El destino, en efecto, no puede ser elegido libremente, como lo afirman algunos indeterministas extremos que tienen falsas ideas acerca de su esencia y de la forma como están articuladas en nosotros la libertad y la no libertad. Las esferas de elección, o aquello entre lo cual tiene que elegir el acto de elección, están ya determinadas por el destino; no se halla éste determinado por la elección. Sin embargo, el destino *brota a su vez* de la vida del hombre y del pueblo, que se alimenta cada vez más de contenidos determinados y del contenido temporalmente anterior en cada caso; se forma en gran parte en la vida del individuo, y en todo caso en la vida de la especie. Lo mismo acontece con la estructura de los medios.

Aunque el destino y la estructura ambiente no se hallan, por tanto, libremente elegidos, sin embargo, puede el hombre, *como persona libre*, *comportarse* ante ellos de muy diversa manera. Puede encontrarse tan constreñido por el destino que no llegue ni a saber que es su destino (como el pez en un aquarium); pero puede también estar *por encima* de él conociéndolo. Puede, además, entregarse a él u oponerle resistencia. Más aún: en todo grado de perfección puede inclusive —como lo haremos ver— deshacer o, por lo menos, transformar radicalmente tanto la estructura misma de su mundo circundante (no sólo su fortuito contenido) como su propio destino. Naturalmente: esto sólo puede hacerlo en actos y actitudes esencialmente distintos de los llamados "de libre elección", los cuales se

producen dentro de los límites de su estructura ambiente y de su destino, sin poder escapar de él; y lo que es más importante: eso no puede ser realizado jamás por él solo, sino por la cooperación, constitutivamente necesaria, de entes que se encuentran fuera de su destino y de su estructura ambiente. Pero por esto la humanidad, considerada como un todo, y el individuo y la colectividad, en tanto que tienen un destino, no pueden, si no es con el socorro de Dios, poner resistencia a la determinación universal de hombre *in genere*.

Como veremos más precisamente todavía, el destino y la estructura ambiente no emergen de los actos de conciencia que se proponen un fin pero no son activos, tales como el juzgar, elegir, preferir, sino de los acontecimientos psico–vitales del sujeto humano de carácter automático, pero modificables con la cooperación ajena*. Por el contrario, la *determinación individual* es una *entidad valorativa, de suyo intemporal*, bajo la forma de *personalidad*. De la misma manera que no se halla formada ni impuesta al hombre por el espíritu, sino que éste no ha hecho sino conocerla y revelarla lentamente en toda su riqueza a lo largo de la propia experiencia de la vida, así también existe en nosotros tan sólo para nuestra personalidad espiritual.

* Debe decir: . . , *el destino y la estructura ambiente emergen en el hombre de acontecimientos psico–vitales del sujeto que se proponen un fin —pero no de actos activos y libremente conscientes, tales como el juzgar, elegir o preferir, sino de actos de carácter automático, pero modificables con la cooperación ajena*. (Nota del editor)

La determinación individual es, por tanto, cosa de *evidencia*, mientras que el destino es algo que no hace sino constatarse, un hecho en sí mismo *ciego para los valores*. Es incluso una cierta variedad de *amor* lo que tiene que preceder al conocimiento de la determinación individual: es el *legítimo amor propio*, o amor de su propia salvación, radicalmente distinto de todo amor de sí mismo. En el amor de sí mismo lo vemos todo, incluso a nosotros mismos, con "nuestros" ojos, y referimos todo lo dado, inclusive nosotros mismos, a nuestros estados afectivos sensibles, de suerte que esta referencia, en cuanto tal, no llega a convertirse jamás en clara conciencia. Podemos, por tanto, movidos por él, hacer de nuestras más elevadas potencias, actitudes, fuerzas, inclusive del supremo sujeto de nuestra determinación, esclavos de nuestro cuerpo y sus estados*. Cubiertos y arropados por un tejido de abigarradas ilusiones, entretejido con insensibilidad, vanidad, codicia y orgullo, lo aseguramos todo en el amor a nosotros mismos; y por esto nos aseguramos también a nosotros mismos. Cosa completamente distinta acontece en el verdadero amor propio. En él, nuestra mirada espiritual, y el rayo de su intención, se hallan fijados en un centro espiritual supramundano. Nos vemos a nosotros por una especie "como" de ojo divino, y ello quiere decir que, en primer lugar, nos vemos de manera completamente objetiva, y, en

* Falta: *No «hacemos fructificar nuestros talentos», los dilapidamos*. (Nota del editor)

segundo lugar, como miembros del universo entero. Ciertamente nos continuamos amando, pero solamente en tanto que pudiéramos existir ante semejante ojo omnividente. Todo lo demás que hay en nosotros lo odiamos; y lo odiamos tanto más intensamente, cuanto más penetra nuestro espíritu en esta imagen divina de nosotros, cuanto más espléndidamente crece ante nosotros y más intensamente se separe de esta imagen lo que hay en nosotros que esté fuera de Dios. El martirio* escultórico de la corrección de sí mismo, de la autoeducación, del arrepentimiento, de la mortificación, alcanzan a todas aquellas partes de nosotros que salen fuera de la figura que nos ofrece esta imagen nuestra ante Dios y en Dios.

Ciertamente es una cosa peculiar *la manera como es dada* esta especial materia, este particular contenido de la determinación individual, la cual se nos descubre solamente en virtud del acto de conocerse a sí mismo, en sentido socrático; no existe una imagen positiva y definida de ella; menos aún una ley formulable. La imagen de nuestra determinación surge cuando repetidas veces barruntamos que nos hemos *desviado* de ella, cuando nos abandonamos a "falsas tendencias", en el sentido de Goethe, y unimos con un trazo continuo todos estos puntos, para obtener así la figura de una persona. Pero justamente esto (que es seguramente una deficiencia para la expresión de la imagen), constituye la fuerza impulsora eminentemente positiva

* Debe decir *martillo*. (Nota del editor)

con que dicha imagen actúa sobre nosotros. Es, en efecto, obvio que aquello que actúa constantemente en nosotros de un modo presente, conduciéndonos y dirigiéndonos sin forzarnos, no puede ser percibido como un contenido especial de la conciencia, porque un contenido no es nunca sino "acontecimiento" que surge y desaparece en nosotros; es obvio que la eterna sabiduría que habla en nosotros no es estridente e imperante, sino absolutamente silenciosa y previniente, y resuena tanto más fuertemente cuanto más *desoída* es en la conducta. El conocimiento que adquirimos nosotros mismos de nuestra determinación individual se elabora por un método igual al de la teología negativa, cuyas negaciones, bien entendidas, no determinan ni agotan el contenido del objeto que se busca, sino que lo hacen visible plenamente en toda su riqueza por sucesivas sustracciones. Y por este motivo, lo más que obtenemos al lograr técnicamente esta determinación es, no tanto una configuración positiva, cuanto una represión, mortificación, "curación" de las "falsas tendencias" o de todo aquello contra lo cual se alzan los puntos de coincidencia entre la imagen de la determinación y nuestro yo empíricamente observable. Hablaremos después algo más de esta técnica.

Cuán diversos sean el destino y el ambiente de la determinación individual muéstralo también el hecho de que es posible una relación trágica de *conflicto* entre aquellos y la conciencia del sujeto. El conflicto se hace *trágico*, en el sentido eminente de la expresión, no solamente allí donde la realidad fortuita de un hombre, de un pueblo, etc., se oponen a la determinación, sino donde la determinación y el

destino mismo luchan y chocan entre sí, donde el ámbito de las más remotas posibilidades vitales se halla desprovisto de determinación conocida. Donde vemos hombres, incluso pueblos, a quienes su destino fuerza a obrar contra su determinación; donde vemos hombres inadaptados, no sólo al contenido momentáneo y fortuito de su medio, sino a la *estructura* misma de éste, viéndose así forzados a buscar siempre nuevos medios de análoga estructura; donde vemos todo esto, ahí existe aquella trágica relación. En qué medida estas desarmonías sean susceptibles de solución, verémoslo más tarde, cuando tratemos de la disolución de los específicos poderes que determinan nuestro destino.

Sin embargo, investiguemos ahora más exactamente la *forma* del recto *ordo amoris*, y la manera como se apodera de él el espíritu humano, y, correlativamente, la manera como aquél se refiere a éste. Pues solamente formándonos una clara y especial idea de esto será posible agrupar en ciertos tipos fundamentales los trastornos del *ordo amoris* y esclarecer su origen, que es lo que constituye el tema fundamental de este trabajo.

II. LA FORMA DEL *ORDO AMORIS*

En otro sitio hemos tratado detalladamente de la esencia del *amor* en el sentido más formal de la palabra. Hubimos de prescindir allí de todas las particularidades psicológicas y organizatorias y de todos los fenómenos concomitantes que tienden, bien a subrayar, bien a rebajar el amor, cuyo soporte es el hombre. Nos quedó entonces la siguiente nota esencial: el amor es la tendencia, o, según los casos, el acto que trata de conducir cada cosa hacia la perfección de valor que le es peculiar (y la lleva efectivamente, mientras no se interponga nada que la impida). Lo que dimos allí como esencia del amor es, por tanto, la acción edificante y *edificadora* en y sobre el mundo. «Quien mira

en silencio en torno suyo, ve cómo edifica el amor» (Goethe). El amor del hombre es tan sólo una variedad especial, una función parcial de esta fuerza universal que actúa en todo. Siempre fue el amor para nosotros algo dinámico, un devenir, un crecer, un brotar de las cosas en la dirección de su prototipo que se halla en Dios. Por tanto, todas las fases de este incremento interno de valor en las cosas, que el amor produce, son siempre también una estación, un estadio, por remoto que sea, en el camino del mundo hacia Dios. Todo amor es un amor hacia Dios, un amor todavía incompleto, frecuentemente latente o encaprichado, que al mismo tiempo precipita por sus caminos las cosas hacia Dios. Que el hombre ame una cosa, un valor, como el valor del conocimiento, que ame la naturaleza en esta o en la otra parte suya, que ame a un hombre como amigo, u otra cosa cualquiera: esto quiere decir siempre que sale de sí mismo, de su centro personal como unidad corpórea, y que coopera por medio de esta acción a afirmar, a impulsar, a bendecir esta tendencia hacia su peculiar perfección, que existe en los objetos que le rodean.

Por esto fue siempre el amor, para nosotros, el acto radical y primario por el cual un ente, sin dejar de ser tal ente limitado, se abandona a sí mismo para compartir y participar como *ens intentionale* en otro ente, sin que por esto se conviertan ambos en partes reales de nada. Lo que llamamos "conocer" —esta relación ontológica— supone siempre este acto primario y radical: un abandonar su propio ser y sus estados, sus propios "contenidos de con-

ciencia", un *trascenderlos* para llegar, en lo posible, a un contacto vívido con el mundo. Y lo que llamamos "real" supone ante todo un acto de voluntad realizadora de algún sujeto, y a su vez este acto de voluntad supone un amor que le precede y le imprime dirección y contenido. Es, por tanto, siempre el *amor* lo que *nos despierta para conocer y querer*; más aún, es la madre del espíritu y de la razón misma. Pero este "uno" que participa en todo, sin cuyo querer nada de lo real puede serlo, y por medio del cual todas las cosas participan, en cierto modo, espiritualmente entre sí, y son solidarias las unas de las otras; este "uno" que las creó y hacia el cual van importadas dentro de los límites adecuados y asignados a cada una de ellas; este "uno", por ser lo que todo lo ama, es también, por lo mismo, lo que lo conoce y quiere todo, *Dios*, el centro personal del mundo, en tanto que cosmos y en tanto que todo. Los fines e ideas esenciales de todas las cosas son ya amados y pensados por Él desde toda eternidad.

Es, por tanto, el *ordo amoris* el núcleo del orden del mundo como orden divino. En este orden del mundo se halla también el hombre. Se halla en él como el más libre de los servidores de Dios y el más digno de [illegible], y solamente en cuanto tal puede ser llamado también señor de la creación. Ponderemos tan sólo *la* parte de *ordo amoris* que le pertenece, que le es peculiar.

Antes de *ens cogitans* o de *ens volens* es el hombre un *ens amans*. La riqueza, las gradaciones, la diferenciación, la fuerza de su amor, circunscriben la riqueza, la especificación de funciones, la fuerza de su posible espíritu y de su posible

horizonte al contacto con el universo. Por su estructura esencial solamente le es accesible una parte de todas las cosas que pueden ser amadas, y cuyas esencias definen *a priori* los bienes efectivos que se hallan al alcance de su capacidad aprehensiva. Esta parte se halla determinada por las *cualidades* y *modalidades de valor* que cada hombre puede captar en general y, por consiguiente, en las cosas particulares. No son las cosas que le son cognoscibles las que determinan y circunscriben su mundo de valores, sino que es *el mundo de sus valores esenciales* lo que determina y circunscribe el ser cognoscible como una isla en medio del océano del ser. Donde se ase su ánimo, allí está para él en cada caso el "núcleo" de la llamada "esencia" de las cosas. Y le parecerá siempre "aparente" y "secundario" lo que le aleja de este objeto. Su objetivo *ethos*, esto es, las normas de sus preferencias, determinan también la estructura y contenido de su concepción del mundo, de su conocimiento del mundo, de su pensar del mundo y además su voluntad de entrega o dominación en y sobre las cosas. Y esto, lo mismo tratándose de individuos que de razas, naciones, círculos culturales, para familias y pueblos, para partidos, clases, castas y condiciones. Dentro del orden de valores, humanamente universal, se hallan asignadas ciertas cualidades de valores a cada una de las formas particulares de lo humano; y solamente su armonía, su justo acoplamiento en la construcción de un mundo cultural común, puede expresar toda la grandeza y amplitud del espíritu humano.

Aunque los caracteres amables de las cosas, vistos desde el totalitario amor divino, sean creados y acuñados

por el acto de este amor, el amor humano no los crea y acuña, sin embargo. No hace otra cosa sino reconocer sus *exigencias objetivas* y someterse a la *jerarquización de esos caracteres*, que se halla fundada en su esencia, que existe en sí misma, pero además "para" el hombre. Solamente por esto existe un amor calificado de justo y falso, porque los actos de amor y las inclinaciones efectivas del hombre pueden *coincidir* o *estar en pugna* con el orden objetivo de los caracteres amables, pueden sentirse y saberse unos o separados y contrapuestos con el amor con que Dios amaba ya la idea del mundo y su contenido antes de crearlo, y con el amor con que lo conserva en cada segundo. Si el hombre, en su amar efectivo o en el orden constructivo de sus actos de amor, en su preferir y postergar, derrocara este orden, que tiene existencia en sí mismo, derrocaría al mismo tiempo —en la medida que le es posible—, intencionalmente, el mismo orden universal divino. Y, por tanto, siempre que lo derroca derroca también, necesariamente, su mundo como objeto posible de conocimiento y su mundo como campo del querer, del hacer y del actuar.

No es éste el lugar para hablar del contenido de la jerarquización del reino de los caracteres amables. Baste decir algo acerca de la *forma* y *contenido* de este dominio.

Desde el átomo primario y desde el grano de arena hasta Dios, es este dominio *un* dominio. Esta "unidad" no significa encapsulamiento. Tenemos conciencia de que ninguna de las partes finitas que nos rodean puede agotar su riqueza y su extensión. Si hacemos, aunque no sea más que *una sola vez*, la experiencia de ver cómo surge un ca-

rácter amable junto a otro, en el mismo objeto o en otro; o cómo, por encima de una determinada región de valores, tenida hasta ahora por "la más alta", surge otra todavía superior, habremos llegado a conocer la esencia de un progresar o de un penetrar en este dominio, el cual vemos con evidencia que no puede tener límites determinados. Sólo por esto es también comprensible que, por su propia esencia, jamás pueda ser definitiva la satisfacción de cualquier impulso amoroso por su cumplimiento en su objeto adecuado. De la misma manera que es esencial a ciertas operaciones mentales, que producen sus objetos por medio de una ley propia a ellas (por ejemplo, el razonamiento de n a $n + 1$), el no tener límites en su aplicación, así también es de esencia del acto amoroso, que se realiza en lo amable, el poder progresar de valor a valor, de una altura a otra superior. «Nuestro corazón es demasiado vasto», dice Pascal. Por muy limitada que sea nuestra efectiva capacidad amorosa, y aunque así lo sepamos, sabemos y sentimos exactamente al mismo tiempo que este límite no se halla ni en los objetos finitos que son amables, ni en la esencia del acto amoroso en cuanto tal, sino tan sólo en nuestra organización y en las condiciones que ella impone para la realización y *desencadenamiento* del acto de amor. Porque este desencadenamiento va unido a la vida de nuestros impulsos corporales y a su excitación por parte de un objeto. Pero no va unido a estos impulsos lo que aprehendemos en él como valor amable, la *forma* y *estructura* de un dominio, dentro del cual se nos presenta este valor amable como un miembro suyo.

El amor ama y ve en el amar algo *más* que lo que tiene y posee en sus manos. Puede fatigarse el impulso que lo desencadena; pero el amor mismo no se fatiga. Este *sursum corda*, que es su esencia, puede revestir formas fundamentalmente diversas en las diversas latitudes de las regiones de valor. El meramente voluptuoso, ante la rápida disminución de sus satisfacciones en los objetos de su agrado, se ve impulsado por el mismo decreciente impulso a brincar cada vez más rápidamente de un objeto tras otro. Porque esta agua hace cada vez más sediento cuanto más se bebe. Recíprocamente, la satisfacción, creciente cada vez con mayor rapidez, y que llena más profundamente, del enamorado de objetos espirituales, sean cosas, sean personas, está, por su propia naturaleza, henchida siempre de nuevas promesas, aunque permanezca o decrezca el impulso primario que mueve hacia aquellos; hace que el rayo visual del movimiento amoroso explore siempre un poco más allá de lo dado. El movimiento —en caso extremo, *el amor personal*— desarrolla, precisamente por esto, la persona en la dirección de *su peculiar* idealidad y perfección hasta el infinito.

Pero en ambos casos, en la simple satisfacción como en el más alto amor personal, es un mismo *proceso, esencialmente infinito*, el que aparece, y que impide, en ambos casos, que adopte carácter terminal y definitivo, aunque ello sea por razones opuestas (allí por una satisfacción que decrece, aquí por una satisfacción creciente). Ningún reproche puede ser tan doloroso ni aguijonear tan poderosamente el núcleo de la persona para hacerla marchar

en la dirección de una perfección que interesa, como la conciencia que el amado tiene de no responder, o responder tan sólo parcialmente, a la imagen ideal del amor que el amante lleva ante sí. Inmediatamente nace en el núcleo del alma una fuerte sacudida para crecer dentro de esta imagen: «idéjame resplandecer hasta que llegue a ser!». Lo que en el primer caso era el *creciente cambio* de objetos con la expresión de la infinitud esencial del proceso, es aquí la *creciente profundización* y la exuberante riqueza de uno. Y si allí se hace sensible esta infinitud en forma de una creciente inquietud, de un no dar tregua, de un apresuramiento y tormento en estos estados, es decir, de un modo de tendencia en el cual cada nueva repulsa se convierte en fuente de una nueva y desorientada inclinación, así aquí el feliz movimiento progresivo de un valor hacia otro dentro del mismo objeto, va acompañado de un creciente reposo, de una plenitud, y transcurre en forma de una positiva tendencia; porque siempre la atracción nueva de un valor anhelado tiene por consecuencia el continuo abandono de un valor ya dado. Siempre le acompaña un nuevo esperar y un nuevo anhelar. Por tanto, existe una *ilimitación* positiva y negativa *del amor*, vivida por nosotros como una potencia y, por tanto, también como una tendencia que se apoya sobre el acto del amor. Por lo que afecta a la tendencia, es la poderosa diferencia entre la "voluntad" ingénitamente atormentadora de Schopenhauer, y la feliz "eterna tendencia" hacia lo divino en Leibniz, en el *Fausto* de Goethe, en Juan Teófilo Fichte.

Por tanto, un amor esencialmente infinito —quebrado, encadenado y particularizado por la organización específica de su soporte— exige para su satisfacción un *vínculo infinito**. Por tanto, el objeto de la idea de *Dios* (desde esta dimensión formal de los dos predicados, de bien y de forma de ser infinita) sirve ya de fundamento al concepto de un *ordo amoris* gracias a este carácter esencial de todo amor. «Inquieto está nuestro corazón hasta que no descanse en ti». Dios y sólo Dios puede ser la cúspide de esta arquitectura gradual y piramidal del reino de lo amable; y al mismo tiempo fuente y fin de todo él.

Dondequiera, por tanto, que el hombre, ya aisladamente, ya agrupado, crea haber adquirido en un bien *finito* la plenitud y satisfacción absolutamente últimas de su ansia amorosa, trátase de un delirio, de un estancamiento de su desarrollo espiritual y moral, de un encadenamiento a causa de un impulso, o mejor, de una transmutación de la función incitadora del amor y limitativa de su objeto, propia del impulso, en una función encadenadora y *refrenadora*. Vamos a llamar a esta forma, la más general de la destrucción y trastorno del *ordo amoris*, a la cual se pueden reducir en cierto modo sus formas más especiales, *encaprichamiento*, un vocablo que designa de la manera más plástica tanto la seducción que un bien finito cualquiera ejerce sobre el centro rector de su persona, como el carácter delirante de este comportamiento. Y hablaremos de encaprichamiento *absoluto* cuando el hombre llena *el lugar que lo absoluto posee* necesariamente en todos (lo cual no

* Debe decir *bien infinito*. (Nota del editor)

quiere decir en forma de conciencia reflexiva o de juicio) con el valor de un bien *finito*, o con una clase especial de bienes; y llamaremos al bien convertido en absoluto por el delirio, un *ídolo* (formal). Nos ocuparemos más tarde de la idolatría, así como de la acción salvadora de la destrucción de los ídolos y de la disolución del encaprichamiento. Por el contrario, hablaremos de encaprichamiento *relativo* cuando el hombre, conforme a la estructura peculiar que de hecho posee su amar, su preferir o postergar de una u otra manera los valores, lo hace en dirección contraria al rango objetivo de los valores de amor.

Pero no debe llamarse encaprichamiento y trastorno del *ordo amoris* la simple *limitación* efectiva de las partes y provincias del reino de los valores accesibles a un sujeto; y menos aún la mera limitación de las cosas buenas que de hecho ejemplifican el dominio de valores accesibles a él. Porque esta simple limitación del mundo de los valores y del amor, que va disminuyendo en la jerarquía de los entes capaces de percibir valores, desde el gusano hasta Dios, es conforme a la naturaleza del ente finito, y no deja de existir totalmente sino en Dios. Más aún, es de esencia del reino objetivo de los valores el que los caracteres amables se representen dentro de un espíritu —por tanto, el que la cognoscibilidad y eficiencia de las cosas y de los acontecimientos, en tanto que soportes de caracteres amables, se representen en una ilimitada multitud de *los más diversos* individuos espirituales y, dentro de los espíritus humanos, por diversas y hasta *inhomogéneas* individualidades particulares y colectivas, familias, pueblos, naciones, círculos cul-

turales; y asimismo pertenece a su *esencia* la forma del transcurso temporal de esta representación en la historia única del *ethos*. Y por ello pertenece también a esa esencia el que la *coexistencia de amores* hacia las diversas regiones de valores ordenadas según el *ordo amoris*, amores que se complementan bajo formas simultáneas (sociales) y sucesivas (históricas), sea lo único capaz de llenar plenamente la *determinación total* y única del individuo "humanidad". Sólo la limitación subconstitutiva del amor a una *parte* de lo accesible para el sujeto es lo único que representa un trastorno cuya última causa se halla en alguna forma de encaprichamiento. Por esto mismo existe también indudablemente un *culpable* vacío amoroso en el corazón humano, culpabilidad que lo mismo puede ser singular que hereditaria o colectiva, lo mismo trágica y debida al destino, que "libre", en el sentido corriente de la palabra. La limitación constitutiva del reino del amor no quiebra la limitación* esencial del amar. Porque precisamente vivimos esta ilimitación esencial en la conservación más o menos consciente de un campo ilimitado, pero "vacío", de caracteres amables, por detrás de lo que de hecho está dado, o es accesible al sujeto. Por el contrario, el *encaprichamiento* existe solamente cuando falta la vivencia de este campo vacío, de este "porvenir" de esperanzas, anhelos, creencias, cuando *falta* la *perspectiva metafísica del amor*; y recípro-

* Debe decir *ilimitación*. (Nota del editor)

camente, la *disolución* inicial de un encaprichamiento anúnciase en el ir dándose cuenta, cada vez más claramente, de este vacío.

La unidad del reino de que hablamos hállase, por tanto, en una dimensión completamente distinta. Consiste objetivamente en la unidad de ley de su gradual arquitectura, en la doble dirección de los caracteres amables superiores e inferiores. Consiste en la *gradación* de sus valores esenciales *regida por leyes rigurosas*, y que se mantienen constantes en cada fase de este proceso infinito. Y del lado de la personalidad humana, consiste en el *evidente preferir* y postergar valores y caracteres amables, en virtud de *leyes* internas a los actos y potencias de amor, por las cuales se dirige el acto amoroso hacia aquellas cosas en las cuales aparecen ante nuestro ánimo aquellos valores y aquellos caracteres que las hacen amables.

Porque lo que llamamos "ánimo", o simbólicamente "corazón humano", no es un caos de ciegos estados sentimentales que se asocian y se disocian conforme a reglas causales cualesquiera con otros datos psíquicos. Es, por el contrario, el *reverso articulado* del cosmos de todos los posibles caracteres amables de las cosas —es por ello un *microcosmos del mundo de los valores. «El corazón tiene sus razones»**.

* Falta: *Han surgido escuelas enteras que proponen a la filosofía la tarea de «unir las exigencias del entendimiento con las del corazón y el ánimo en una concepción unitaria del mundo», o que quieren de modo ilusorio fundar por entero la religión en "deseos del corazón", "postulados", "sentimientos de dependencia" o estados semejantes. Todos los pensadores valientes, todos los verdaderos y plenos racionalistas, han rechazado con justificado ahínco esos géneros de concepción siempre ilusorios aun en sus más sutiles formas. «Donde se trata de realidad y verdad —han dicho— ¡al diablo con el corazón y el ánimo!». ¿Es, pues, éste el sentido de la frase pascaliana? No. Su sentido es precisamente el contrario.* (Nota del editor)

El corazón posee algo estrictamente análogo a la lógica, en su *propio* dominio, que, sin embargo, no coincide con la lógica del entendimiento. Hay en él leyes inscritas (como ya nos enseñaba la doctrina del *nomos agraphos* de los antiguos) que responden al plan según el cual está edificado el mundo en tanto que mundo de valores. *Amar y odiar* ciega o evidentemente no significa cosa distinta del poder juzgar ciega o evidentemente.

El "corazón" tiene sus razones, pero no "razones" sobre las cuales ha decidido ya previamente el entendimiento y que, por tanto, serían no razones, esto es, determinaciones objetivas, "necesidades" estrictas, sino tan sólo las llamadas razones, en el sentido de motivos, deseos. En la frase de Pascal el acento se halla en el "sus" y en las "razones". El corazón tiene sus razones, *"las suyas"*, de las cuales el entendimiento nada sabe y nada puede saber; y tiene *"razones"*, es decir, evidencias objetivas sobre hechos para los cuales el entendimiento es ciego, tan ciego como lo es el ciego para los colores y el sordo para los sonidos.

Aquella frase de Pascal expresa una evidencia de la más profunda significación, una evidencia que sólo en la actualidad comienza a surgir lentamente de entre escombros de equívocos: existe un orden del corazón, una lógica del corazón, una matemática del corazón, tan rigurosa, tan

objetiva, tan absoluta e inquebrantable como las proposiciones y consecuencias de la lógica deductiva. Lo que la expresión simbólica "corazón" designa no es (como se lo imaginan ustedes, filisteos, de una parte, y de otra ustedes, románticos) la sede de confusos estados, de oscuros e indeterminados arrebatos o intensas fuerzas que empujan al hombre causalmente (o no) de un lado para otro. No son brutos estados de hecho unidos al yo humano, sino un conjunto de actos dirigidos, de funciones que poseen en sí una *ley independiente* de la organización psicofísica humana, un conjunto que trabaja con precisión y pone ante nuestros ojos una *esfera de hechos* rigurosamente *objetiva*, la más fundamental y objetiva entre todas las posibles esferas de hechos; la cual persistiría aun cuando desapareciera del universo el *homo sapiens*, al igual que la verdad de la proposición «dos por dos son cuatro»; más aún: es todavía más independiente del hombre que la validez de esta proposición.

Si esto ha sido olvidado, no sólo por tal o cual hombre, sino por épocas enteras que consideraron la vida emocional toda como un bruto hecho *subjetivo* del hombre, sin significación ni necesidad objetiva ninguna, sin sentido ni dirección, débese no a un resultado de disposiciones naturales, sino que es la culpa de los hombres y de los tiempos (la *general granujería en las cosas del sentimiento*, en las cosas del amor y del odio, la falta de seriedad para la profundidad de las cosas y de la vida, y en contraste con ello, la ridícula hiperseriedad y la cómica ocupación en aquellas cosas que pueden dominarse técnicamente con nuestra

ingeniosidad). Si mirando al cielo me hubiéseis dicho: «¡ah, son tan sólo sensaciones nuestras estas chispas luminosas!» —no más que el dolor de vientre o la fatiga—, ¿creéis que hubiera jamás existido para vosotros aquel grandioso orden dentro de estos hechos que excogitó el intelecto astronómico? ¿Quién lo hubiera buscado? ¿Quién os dice que allí donde vosotros solamente veis un caos de confusos estados no existe también un orden de hechos, "el orden del corazón", oculto al principio, pero accesible al descubrimiento? Un mundo tan vasto, tan poderoso, tan rico, tan armonioso, tan ofuscante, como aquel mundo de la astronomía matemática —pero accesible tan sólo a las dotes de muchos menos hombres—; ¡y de un interés utilitario mucho menor que el mundo de los cuerpos astronómicos!

El que dentro de la vida afectiva y de la esfera del amor y del odio no se haya buscado *evidencia* y *ley* ninguna —distinta de la conexión causal de ciertos sentimientos de estado— y que se haya negado a los sentimientos toda relación con la *aprehensión de objetos*, tiene su fundamento más general en la incertidumbre e inexactitud con que se acostumbraba a tratar en principio todas aquellas cuestiones que no son susceptibles de decisión *racional*. Todas las distinciones tiénense aquí por "vagas" o por solamente "subjetivas". Todo lo que concierne al "gusto" en cosas estéticas, todo lo que de una u otra manera tiene que ver con juicios de valor, todo lo referente al "instinto", a la "conciencia", a evidencias no fundadas en el entendimiento, el que esto y lo otro sea justo, bueno o bello, o el que sea equivocado,

malo, feo, etc., todo ello es tenido por "subjetivo" y sustraído radicalmente a toda conexión rigurosa. El volver a estas fuerzas espirituales es considerado por los fetichistas de la moderna ciencia como "no científico", y, por tanto, como un defecto de "objetividad". Es una opinión corriente en el dominio artístico y estético —salvo un par de estéticos de opinión distinta— el que el determinar lo que es bello y feo, lo que es valioso artísticamente y lo que no lo es, es tan sólo "cuestión de gustos". Juristas y economistas tratan de evitar "juicios de valor" porque son, por su propia índole, no científicos. En moral domina el principio de la "libertad de conciencia", un principio que no solamente fue ignorado de toda época positiva consciente de sus valores, sino que además —como dice con razón Augusto Comte— no representa otra cosa más que el abandono del juicio moral a la pura arbitrariedad, un principio puramente negativo, crítico y disolvente, que niega de raíz todos los valores morales objetivos. ¿Qué se diría de alguien que apelara a la libertad de opinión en una ciencia cualquiera? ¿Existe algo análogo a la libertad de conciencia en matemáticas, en física, en astronomía, incluso en biología e historia? ¿No significa ello simplemente una negación de todo enjuiciamiento moral rigurosamente válido?

Cree el hombre moderno que no hay aquí nada firme, determinado, ni urgente, cuando en realidad no hay sino la falta de esfuerzo y seriedad para buscarlo. La Edad Media conocía aún una *cultura del corazón* como cosa independiente en absoluto de la cultura intelectual. En la época moderna faltan hasta los más elementales supuestos para ello. Se toma el todo de la vida emocional, no como un lenguaje

simbólico, pletórico de sentido, en el cual se descubren relaciones objetivas que *rigen el sentido y la significación de nuestra vida*, sino como acontecimientos absolutamente ciegos, que transcurren en nosotros como fenómenos naturales cualesquiera, que a veces será preciso dominar técnicamente para ganar provecho y evitar daños. A los cuales, empero, no hay por qué obedecer mirando a lo que "dicen", a lo que quieren decirnos, a lo que nos aconsejan y desaconsejan, a lo que tienden y a lo que indican. Hay un *escuchar* lo que nos dice un sentimiento de belleza de un paisaje, una obra de arte, o un sentimiento que recae sobre las propiedades de la persona que está ante nosotros; quiero decir, un sumiso dejarse llevar por este sentimiento, y un sosegado aceptar el término a que nos conduce (una finura de oído para lo que entonces está ante nosotros, y una comprobación estricta de si es claro, unívoco y determinado lo que así percibimos; una cultura de crítica para lo "auténtico" o "inauténtico", para lo que se halla en la línea del simple y *puro sentir* y para lo que solamente decide el deseo de la voluntad o de la represión* dirigida hacia ciertos fines). Se han perdido constitutivamente para el hombre moderno. De antemano no posee confianza ninguna ni toma en serio lo que aquí pudiera oír.

Sólo a consecuencia de esta actitud se ha abandonado a la *psicología* la investigación del dominio entero de la vida emocional. Pero la psicología encuentra sus objetos en la

* Debe decir *reflexión*. (Nota del editor)

dirección de lo que se encuentra en la percepción interna, que es siempre una dirección hacia el *yo*. Lo único que por este camino podemos encontrar en el ser emocional son *estados* del yo inseparables de él y que reposan sobre él. Considerando las cosas en esta dirección, jamás se *encontrará* qué sean el *acto* y la *función del sentir**. Un ejemplo para explicar lo que quiero decir. Supongamos una persona que, colocada ante un bello paisaje o ante un cuadro, mire a su yo, tal como se encuentra afectado y movido por aquel objeto, o al sentimiento que tiene frente a aquel cuadro; o supongamos que un amante, en lugar de captar su objeto en el amor y dirigirse en este movimiento hacia el objeto amado, dirige su atención a todos los estados sensibles, sentimientos, anhelos, etc., producidos en él por el objeto amado; o supongamos que una persona en oración se desvía de su dirección hacia Dios (que domina, como intención unitaria, todos los pensamientos particulares, sentimientos, movimientos de las manos, el arrodillarse, y constituye una unidad con el musitar palabras, con aquellos sentimientos y pensamientos) para fijarse más bien en estos sentimientos *mismos*; en todos estos casos la persona se comporta siempre de esa manera que he designado con la expresión "percepción interna". Semejante comportamiento es siempre una respuesta a la pregunta: ¿qué acontece en la conciencia si yo percibo un objeto bello, si amo, rezo, etc.? Si lo así encontrado tuviera alguna relación

* Debe decir *lo que es acto y función del sentir*. (Nota del editor)

con el objeto externo, se hallaría aquello capturado siempre por dos aprehensiones separadas, a saber: una referente a los estados y acontecimientos en el yo, y otra producida por un acto mental de juicio o razonamiento referente a los objetos externos; aprehensiones que se fundan en dos actos de percepción, uno de percepción interna, en el cual me es dado, por ejemplo, el placer de un cuadro bello, y otro de percepción externa. Y existe siempre alguna *relación causal* entre ambos, por ejemplo, entre el efecto del cuadro bello o del objeto amado, bien real, bien imaginario, y mi estado anímico.

Los filósofos han visto ya con claridad que el *espíritu* postula otro modo de consideración distinto del que acabamos de exponer. Pero a consecuencia del racionalismo dominante —que llevamos en la sangre mucho más profundamente de lo que sospechamos— se aplica este nuevo modo de tratar al espíritu tan sólo para el *pensamiento*. La lógica investiga las leyes que pueden encontrarse en las sustituciones recíprocas de objetos en general y de relaciones entre ellos; y los actos mentales en los cuales se aprehenden los objetos y sus relaciones, son sometidos a una investigación que no los aprehende como objetos de percepción interna, sino que los toma en su *realización* viva, de suerte que solamente miramos a aquello que *mencionan* y a que van intencionalmente dirigidos. Pero para esto tenemos que prescindir de su conexión concreta con la individualidad pensante y dirigirnos tan sólo a la diversidad de sus *esencias*, en tanto que constituyen el reverso de la diversidad de las cosas y de las conexiones objetivas aprehendidas en aquéllas. El tema de la lógica hállase en la

estructura de las conexiones objetivas, proposiciones, relaciones de proposiciones en un razonamiento, teorías deductivas, y correlativamente en los actos por medio de los cuales aprehendemos estas conexiones lógicas.

Es, empero, una arbitrariedad sin igual limitar tan sólo al pensamiento este modo de consideración y abandonar a la *psicología* toda la parte restante del espíritu. Se supone con ello que la relación *in*mediata con los objetos es propia tan sólo de los actos *pensantes*, y que toda otra relación con aquéllos por medio de *intuiciones* de diversa especie, por medio de *tendencias*, *sentimiento*, *amor*, *odio*, realízase por la mediación de un acto de pensamiento que proyecta sobre los objetos un contenido dado en la percepción interna (y en el caso del dominio emocional, un estado afectivo). Pero de hecho vivimos primariamente, con *toda la riqueza de nuestro espíritu*, en las *cosas*, en el *mundo*; y en todas estas clases de actos, incluso en los no lógicos, realizamos experiencias que no tienen nada que ver con la experiencia de lo que en nosotros acontece durante la realización de ellas. La experiencia que no podemos adquirir sino en los esfuerzos morales contra la resistencia del mundo y de nuestra naturaleza; en la experiencia adquirida en la realización de actos religiosos de creencia, oración, adoración, amor; en nuestra experiencia de la creación artística y del disfrute estético; en todo ello se nos dan contenidos inmediatos y conexiones objetivas que *en manera alguna existen* para una actitud puramente pensante —por mucho que lo descubierto en tales experiencias vuelva a convertirse nuevamente en objeto de pensamiento— y que tampoco encontrarse pueden en nosotros, es decir, en la dirección de la percepción interna. Una filosofía que desconoce de tal modo y niega *a priori* la pretensión de trascendencia que poseen todos los actos no lógicos, o que la restringe a aquellos actos no pensantes de conocimiento intuitivo que en el dominio de la teoría y de la ciencia suministran el material para el pensamiento; una filosofía tal se ha condenado ya a sí misma a una absoluta ceguera para toda la múltiple riqueza de conexiones objetivas distintas de las accesibles por actos intelectuales del espíritu; se asemeja tal filosofía a un hombre con ojos sanos que los cerrara para no percibir los colores sino por medio del oído o del olfato.

El orden del corazón no contiene ciertamente la ordenación toda de todos los bienes y de todos los males que de hecho podemos amar y odiar. Antes bien, existe también dentro del mundo de los valores y de los bienes y de los actos de amor dirigidos hacia ellos una diferencia fundamental entre conexiones legales *fortuitas*, y por consiguiente *variables*, y conexiones *esenciales* y *constantes* en la jerarquización de su rango y de sus preferencias. Solamente existen *leyes de ordenación y preferencia esenciales y constantes* respecto de las cualidades de valor y de sus modificaciones, separadas de las cosas por las cuales van soportadas; por el contrario, la combinación de estas cualidades, tal como de hecho se encuentra realizada en los bienes; su existencia o no existencia en el sistema de bienes que de hecho posee un hombre o una agrupación; el que sean perceptibles para su correspondiente círculo de hombres;

la manera de su distribución en la existencia real de las cosas; el que lleguen o no a ser normas y fines de una voluntad; todo ello puede variar arbitrariamente de sujeto a sujeto, de tiempo a tiempo, de agrupación a agrupación. Esta clase de variaciones ya no es rigurosamente evidente; es accesible tan sólo a la descripción y explicación causal fundada en una inducción, tan sólo probable e hipotética. Este es también aquí, por tanto, el prodigio de nuestro mundo: por medio del *conocimiento de las esencias* y de las estructuras esenciales, llevado a cabo sobre este mundo real que de hecho poseemos, somos capaces de conocer la estructura esencial de todo otro mundo *posible* y, por tanto, la estructura de una realidad, oculta a la limitada organización que poseemos en nuestra vida y, por consiguiente, trascendente a ella. Somos capaces, por tanto, en el dominio del sentimiento y de sus bienes, de mirar igualmente a través de los movimientos contingentes del espíritu y allende el mundo de bienes que por azar nos es realmente conocido, hacia leyes y andamiajes arquitectónicos eternos que abarcan todos los posibles espíritus y todos los posibles mundos de bienes; que se reflejan y manifiestan en este nuestro mundo, solamente aquí o allá, sin que, por tanto, deban su sentido a abstracciones inductivas o inducciones, o a una simple deducción de proposiciones generales, válidas por sí mismas o por inducción. *En* las vivencias de esta unidad psicofísica viviente "hombre" encontramos, por tanto, una idea del espíritu que no contiene nada de las limitaciones de la organización humana; y en las cosas buenas que, de hecho, tenemos, encontramos relaciones de rango de valor, válidas independientemente de la índole especial

de las cosas buenas, de la materia de que están hechas y de las leyes causales conforme a las cuales cambian y se destruyen.

Esta importante diferencia entre lo esencial y lo fortuito, lo constante y lo variable, entre lo válido por detrás y por encima de nuestra posible experiencia fáctica y lo limitado al círculo de ella, no tiene *nada que ver* con otra contraposición completamente distinta, la de *lo particular y lo general*, por ejemplo, la de los juicios de hechos y de relaciones singulares y universales*. Inclusive todas las leyes naturales, por ejemplo, pertenecen a la esfera de las "verdades contingentes" y tienen tan sólo una certeza probable. Por otra parte, un conocimiento esencial evidente puede hallarse dirigido, según sea la índole del ser y del valor de los objetos, a un valor o a una existencia individual y única. Por tanto, la escala de las cualidades amables, tanto en su consistencia general como en su existencia para un individuo particular, hemos de pensarla articulada en tal forma, que todo objeto, abstracción hecha de su contingencia, por su propia esencia, ocupe un determinado y *único lugar* en aquélla, un lugar al cual corresponde un movimiento del espíritu hacia él, de matiz completamente determinado. Si "damos" con este lugar, amamos *recta* y ordenadamente; si equivocamos el lugar, si, bajo la influencia de las pasiones y de los impul-

* Falta: . *y, en este último caso, de las llamadas leyes naturales*. (Nota del editor)

sos, trascordamos el orden establecido, es nuestro amor *indebido* y desordenado.

Esta "rectitud" está sometida a diversas normas. Recuerdo aquí solamente algunas. Nuestro espíritu se encuentra en un *error metafísico* si deposita sobre un objeto perteneciente al mundo de objetos de *valor relativo* un amor que sólo se debe al objeto de un valor *absoluto*, es decir, si el hombre identifica estimativamente el núcleo de su persona espiritual con este objeto, de suerte que en realidad se encuentra frente a él en relación de creencia y súplica, y, por tanto, lo diviniza falsamente, o, mejor, lo idolatra. Puede también, sin embargo, dentro de una escala de valores relativos (rectamente sentida y juzgada), rebajarse el valor de un objeto. Puede un objeto, en efecto, ser amado con justa especie de amor, pero de tal modo que la riqueza de sus valores no se despliegue o se despliegue incompletamente, desde el cero hasta la plenitud de su riqueza, ante los ojos del espíritu. Entonces el amor *no es adecuado* al objeto, y estos grados de adecuación pueden crecer desde el amor ciego hasta el absolutamente adecuado y dotado de evidente transparencia y claridad.

Pero siempre será que el acto de *odiar*, opuesto al del amor, o la negación del valor emocional y, por tanto, de la existencia, es solamente una *consecuencia* de un *amor injusto* o *trastornado*. Por muy ricos y diversos que sean los motivos en que se funda el odio o la desvaloración, hay, sin embargo, *una* ley en todo odiar. La cual consiste en que *todo acto de odio se halla fundado en un acto de amor* sin el cual carecería aquél de sentido. Podemos también decir: como

en oposición a la zona indiferencia[2], el amor y el odio tienen de común el momento de un fuerte interés por los objetos de valor; todo interesarse es —mientras no existan fundamentos para lo contrario, apoyados en alguna falsa graduación de los intereses—, primariamente, un interesarse *positivo* o un amar.

Es cierto que esta *primacía del amor sobre el odio*, y la negación del origen independiente de ambos actos emocionales, ha sido con frecuencia *falsamente interpretada*, y con más frecuencia todavía, falsamente fundamentada. Por ejemplo, no se quiere decir que todo objeto que odiemos haya tenido que ser previamente amado, y que, por tanto, el odio sea siempre un amor vuelto del revés. Por muy frecuentemente que hagamos esta observación, especialmente en el amor hacia los hombres, con la misma frecuencia encontramos que una cosa mueve a odio desde el primer instante en que nos está dada, que a veces un hombre es odiado desde el mismo instante en que se le ve. Pero se cumple siempre la ley según la cual el contenido positivo de valor, respecto del cual es este hombre soporte de un valor contrario, tiene que haber constituido el contenido de un acto de amor, si ha de ser posible el correspondiente acto de odio. En este sentido es exacta la frase que escribe Bossuet en su célebre capítulo sobre el amor: «El odio que se experimenta contra cualquier cosa

2 La indiferencia es sólo un corte ideal que jamás está logrado por nuestro mudable comportamiento afectivo.

procede tan sólo del amor que se siente por otra; odio a la enfermedad tan sólo porque amo la salud»[3]. En este sentido el odio reposa siempre sobre la *desilusión* de la realización o no realización de un valor que intencionalmente (aunque no por esto en forma de un acto de expectación) se llevaba ya en el espíritu. Y el motivo motor de este odio puede ser lo mismo la existencia de un no valor*, como la falta o privación de un positivo valor. Con la proposición citada no se ha dicho, pues, que el no valor* sea positivo, y que análogamente los valores positivos no fueran sino defectos de tales no valores**. Lo primero es una afirmación completamente arbitraria del *optimismo metafísico*, análogamente a como la afirmación de que todos los valores reposan en la desaparición de los no valores**, es igualmente una arbitraria afirmación del *pesimismo metafísico*. No existiría contradicción más que en el caso en que toda noticia de un mal positivo despertara odio, lo cual, sin embargo, no acontece. Pues el mal puede ser objeto de simple constatación; puede inclusive en algunas circunstancias ser amado, si un mal inferior representa, no por azar, sino esencialmente, la condición para la realización de un bien de orden superior o de un bien moral.

Odio y amor son, por tanto, ciertamente, comportamientos emocionales opuestos —de tal suerte que es im-

[3] *Tratado del conocimiento de Dios y de sí mismo*, c. I.
* Quiere decir *disvalor*. (Nota del editor)
** Quiere decir *disvalores*. (Nota del editor)

posible amar y odiar* en *un* mismo acto respecto del mismo valor—, pero no son, sin embargo, modos de comportamiento de raíz independiente. *Nuestro corazón está primariamente hecho para amar*, no para odiar. El odio es tan sólo una reacción contra alguna forma de amor falso. No es cierto lo que tantas veces se dice a modo de refrán: el que no puede odiar tampoco puede amar. Lo exacto es más bien lo contrario: el que no puede amar no puede odiar. Por esto, esta ley se cumple en la raíz del amor aparente producido por el *resentimiento*, el cual consiste en que todo lo que es "amado" en esta forma lo es tan sólo como contrario de otra cosa previamente odiada, y es tan sólo el movimiento de un amor *aparente*, y no de un amor real. También el *hombre resentido* amó primariamente las cosas que ahora se halla en estado de odiar, las cuales irradian secundariamente ahora tan sólo el odio de su no posesión o de su impotencia para lograrlas.

Tampoco es lícito concluir que el odio sea necesariamente una culpa personal en el sentido de una culpa del que odia. El trastorno en el orden del amor por el cual A odia, no es preciso que haya sido llevado a cabo y producido precisamente por A. Puede haberlo sido también por B, C, D, etc., o también por agrupaciones a las que pertenece A. Como el amor, *caeteris paribus*, determina por necesidad esencial amor mutuo y amor común, y el odio determina por necesidad esencial un odio mutuo y un

* Falta: *lo mismo*. (Nota del editor)

odio común, puede el odio tener su punto de partida en un trastorno del *ordo amoris* producido en un punto arbitrario de la comunidad humana, alejada de A, por medio de eslabones de índole causal arbitrariamente largos. Por consiguiente, no todo odio está determinado *por* un "trastorno" de aquel que odia. Nuestra proposición afirma tan sólo que si existe odio en el mundo, tiene que existir también necesariamente un orden de amor*.

El odio es, por consiguiente, siempre y en todas partes, una *rebelión de nuestro corazón* y de nuestro espíritu *contra la vulneración del ordo amoris*, lo mismo tratándose de una débil excitación al odio en nuestro corazón individual que tratándose de violentas revoluciones de odio como fenómeno de masa, extendido sobre la tierra y dirigido contra las capas directoras. El hombre no puede odiar sin que pretenda ocupar u ocupe el lugar ocupado por el soporte de algo que generalmente se estima ser un no valor**; lugar que, según el orden objetivo que asigna a las cosas la jerarquía de sus caracteres amables, correspondería al soporte de un *valor*; no puede odiar sin que un bien de rango inferior ocupe el lugar de uno de rango superior, o recíprocamente.

En otro sitio hemos ponderado la relación de los actos de amor y de odio con los actos de conocimiento y con

* Debe decir: *tiene que existir también necesariamente un trastorno del orden del amor*. (Nota del editor)

** Quiere decir *disvalor*. (Nota del editor)

los actos pertenecientes a la esfera de la tendencia y de la voluntad, y hemos establecido su doble primacía respecto de esta clase de actos. Este idéntico "interesarse por", propio de ambos actos de amor y de odio —que gobierna y dirige también, en última instancia, los actos de atención ciegos para los valores—, se nos muestra como condición fundamental para la realización de todo acto de conocimiento, sea de la esfera imaginativa, sea de la esfera pensante; y por cuanto el interesarse mismo es originariamente más un interesarse por amor que por odio, podremos hablar también de una *primacía del amor respecto del conocimiento*. Mientras los actos de deseo y aversión, así como los actos propiamente volitivos, se muestran siempre fundados en actos de conocimiento (de representación y juicio), están estos últimos condicionados, por lo que afecta a su dirigirse hacia un valor, por actos de interés, y, por tanto, de amor y de odio, independientemente de todo conocimiento diferenciador. En ninguno de ambos casos se trata de poner en cuestión la naturaleza propia de los actos cognoscitivos y de deseo y de sus especiales leyes, o de suponerlos compuestos de actos de amor y de odio o de pretender derivarlos de éstos. Solamente se trata de determinar un *orden de fundamentación* en el origen de estos actos dentro de la totalidad de la personalidad y de sus potencias.

Ahora bien; junto a estas clases fundamentales psíquico–espirituales, se halla la serie de los *estados afectivos* que no están intencionalmente dirigidos hacia un valor, y los *afectos* muy complejos y las *pasiones*. Unas palabras, acerca de su relación con el amor y con el odio.

Los *sentimientos de estado (ciegos para los valores)* —los más elementales dentro de estos fenómenos— surgen y desaparecen en función directa de los actos de amor y de odio, así como de los actos de tendencia y voluntad, pero no tan directamente de las representaciones y de sus objetos. Muestran, en cada caso, qué clase de *relación* existe entre las cualidades de valor y no valor* a que tienden los actos de amor y de odio, y la realización (tan sólo intramental o real) de estos valores, llevada a cabo por las diversas especies de tendencia. Así, por ejemplo, no nos alegramos simplemente por la satisfacción o por la realización de las satisfacciones de un deseo o de una aversión, sino solamente en cuanto esta "tendencia hacia algo" es la tendencia a algo que amamos o la aversión hacia algo que odiamos. La simple satisfacción de una tendencia a algo odiado, puede ir unida al más profundo dolor y tristeza, como también la insatisfacción de una tendencia puede proporcionar placer cuando aquello a que tiende es algo odiado. Los sentimientos de estado son, por consiguiente, indicios de la *desarmonía* o *armonía de nuestro mundo de amores y odios* con el transcurso y los resultados de nuestros *deseos* y de nuestros actos de voluntad.

Nunca se puede, por tanto —como tan frecuentemente se intenta— reducir el amor y el odio a sentimientos de estado por oposición a los objetos** representados o pensados. Antes bien, el transcurso de estos sentimientos se halla total y absolutamente condicionado por la dirección, el fin y los valores del amor y del odio y del mundo de objetos que se nos da en ellos. Nos alegramos de que exista una cosa amada o de que se halle presente, o de que, según sea su naturaleza, nos la apropiemos con nuestra voluntad o nuestra acción; nos alegramos asimismo de que algo odiado desaparezca o se aleje de nosotros o sea aniquilado por nuestra voluntad y nuestra acción. Y esto es válido lo mismo para el amor ordenado que para el desordenado. Los sentimientos de estado son, en primer lugar, solamente el eco de nuestra experiencia del mundo, de la experiencia que hacemos con las cosas en nuestro amarlas u odiarlas. Y son, en segunda línea, fenómenos variables dependientes del éxito o del fracaso de la vida volitiva o activa que llevamos a cabo en el mundo, dirigidos nuevamente por nuestro amor y nuestro odio; y, naturalmente, forman parte de este mundo nuestro cuerpo y el mundo interior del alma que se descubre en nuestra percepción interna. Lo que constituye la más inmediata fuente de los sentimientos de estado, es, ante todo, la armonía y la lucha de los deseos en la dirección del amor o del odio. Ciertamente, los sentimientos no "son" actos de tendencia, pero reposan sobre relaciones variables entre ellos (por tanto, no entre representaciones, como afirma erróneamente Herbart) teleológicamente dirigidas hacia lo amado y lo odiado. No se trata, por tanto, de "un estar dirigidos" los actos de amor y de odio por sentimientos de estado, ni de un "dirigirse" estas clases de actos por actos de deseo y de voluntad. Amor y odio son *más radicales* que

* Quiere decir *disvalor*. (Nota del editor)

** Debe decir *frente a los objetos*. (Nota del editor)

ambas cosas, a pesar de que los actos de amor y de odio rigen la vida de los deseos más inmediatamente que la de los sentimientos de estado, los cuales varían en función de nuestras tendencias.

La vida de los sentimientos de estado no es, por tanto, dependiente de los contenidos objetivos representados, percibidos, pensados. Según que estos mismos contenidos representados (en sentido lato) por A sean objeto de inclinación o aversión, y según que esta inclinación o aversión esté en armonía o desarmonía con la dirección de su amor y de su odio, aquellos contenidos despiertan sentimientos de estado radicalmente distintos; y puede muy bien ocurrir, por ejemplo, que el agrado regular que nos produce la división de la sección áurea tenga su raíz en un amor regular por este objeto. También la existencia indudable de sentimientos de estado que carecen de objeto o tienen un objeto indeterminado y difuso; el frecuente preguntarse a sí mismo a qué se debe un sentimiento de estado dado; finalmente, las "sensaciones afectivas" recientemente subrayadas por Nahlowsky, especialmente el dolor;* todo ello muestra la amplia independencia de los hechos afectivos frente al ser y a la textura de las representaciones.

La existencia de sentimientos de estado producidos directamente por los objetos sin ir precedidos de tenden-

* Debe decir: *finalmente, los hechos ya subrayados por Nahlowsky y recientemente confirmados de "sensaciones afectivas" (especialmente el dolor) totalmente aisladas de fundamentos de sensación y percepción*; (Nota del editor)

cia o resistencia, de la cual fueran satisfacción o insatisfacción, constituye una objeción contra la teoría usual de la voluntad*. Pero no lo es para nosotros, porque también en tales casos existen amor y odio y los intereses en ellos latentes, esto es, la atención que percibe valores. Pero el interés determina inmediatamente las representaciones del objeto, frente a las cuales el sentimiento de placer o desplacer depende de la cualidad de aquel interés, de la naturaleza de su amor y de su odio. También en estos casos, por tanto, el sentimiento de estado depende, no de las tendencias y resistencias, pero sí de las incitaciones del amor y del odio, en el sentido de que lo amado procura placer, lo odiado, desplacer, y de que las variaciones de nuestro amor y nuestro odio llevan consigo variaciones en la cualidad de los sentimientos de estado**.

Solamente teniendo en cuenta estas relaciones de condicionalidad que poseen los sentimientos de estado respecto del amor y del odio, gracias a las cuales son signos, o bien de la relación en que se encuentran los objetos percibidos, representados y pensados, respecto de la dirección del amor y del odio humanos, o bien son signos de tal o cual éxito y fracaso en la realización externa e interna

* Debe decir *la conocida teoría de la voluntad de los sentimientos* (Nota del editor)

** Falta: *Así, por ejemplo, hasta en la sensación afectiva de dolor, el amor al dolor suprime todo lo que excede la sensación, todo lo que trasciende al perforar, cortar, quemar o pinchar del dolor —incluso su intrínseco "doler"—, y lo transmuta en la índole de la agradabilidad.* (Nota del editor)

de los valores dados en el amor y en el odio; solamente teniendo en cuenta todo esto, es posible comprender la increíble diversidad de estos estados dentro de las mismas condiciones ambientes en individuos distintos, en pueblos y en razas. La estructura que de hecho posee la jerarquía de los intereses en la dirección del amor y del odio dentro de un sujeto, circunscribe ya de antemano, con trazo firme, el ámbito de sus posibles estados afectivos.

No solamente los sentimientos de estado, sino también los *afectos* y las *pasiones*, están regidos por el amor y el odio que, por su parte, no pertenecen al género de aquéllos. Entiendo aquí por "afectos" los procesos agudos de intensos sentimientos de estado, de composición diversa, y que se manifiestan en típicos fenómenos expresivos, de procedencia esencialmente sensible y vital, acompañados de fuertes impulsos motores y sensaciones orgánicas. Poseen, por esto, una peculiar ceguera para los valores de los objetos que los excitan, y carecen de toda relación intencional con éstos. Por el contrario, son las "pasiones" algo completamente distinto. Son, ante todo, permanentes ligaduras de tendencias y resistencias involuntarias de un hombre que lo atan a ciertos dominios funcionales y activos, caracterizados por especiales categorías de valor, a través de las cuales mira el hombre preferentemente al mundo. El afecto es agudo y esencialmente *pasivo*; la pasión, una potencia permanente y, por su naturaleza, *activa* y agresiva. El afecto es esencialmente *ciego* y constituye un estado; la pasión —aunque unilateral y aisladora— *ve los valores* y es un intenso y constante movimiento de la vida impulsiva en esta especial dirección. No hay nada grande sin gran pasión (y todo

lo grande lo es seguramente sin afecto). El afecto es preponderantemente un acontecimiento que pertenece a la esfera del yo corporal; por el contrario, la pasión tiene su punto de partida en el centro vital profundo del "alma".

Para los fines de este trabajo quedan muy atrás los afectos; las pasiones tienen, por el contrario, una gran significación. Por esto, vamos a hacer notar algo acerca de ellas.

«Borrad el amor, y no quedará pasión ninguna; poned amor, y haréis que nazcan todas». Así, Bossuet.

III. LAS CLASES DE AMOR Y SUS EXIGENCIAS DE CUMPLIMIENTO

Para caracterizar los trastornos del *ordo amoris* en el ser real y en el comportamiento del hombre, y para entender sus causas y los medios para remediarlos, tenemos que examinar más detenidamente la manera específica como el espíritu del hombre se halla referido a un *ordo amoris* objetivo.

Hay que evitar, ante todo, tres *errores* fundamentales que han perturbado esta cuestión. El primero consiste en lo que puede llamarse (en sentido lato) la interpretación platónica del amor: la doctrina de las *ideas innatas* de los objetos del amor. El segundo es la interpretación *empirista* según la cual toda estructura especial del amor y del odio,

y, además, la estructura del hombre "normal", nacen tan sólo de la experiencia fáctica de su mundo circundante, especialmente de los efectos de placer y desplacer que éste produce. El tercero es la doctrina, últimamente tan extendida, de que todas las clases de amor y de odio no son sino modificaciones de una única fuerza de amor que domina originariamente al hombre entero. Cuál sea ésta es algo completamente indiferente para este *monismo del amor*, porque precisamente lo que hay en él de falso es el monismo. Bien se considere, como lo hace una de las especies del monismo, esta única fuerza de amor, como amor de Dios, y se interpreten, por tanto, todas las clases de amor hacia los objetos finitos como especiales limitaciones que los impulsos imponen a aquel amor único[4]; bien se considere, por el contrario, que esta fuerza única designa la *libido*, que se sublima y esclarece por todo género de represiones y estancamientos en formas superiores y más espirituales de amor; siempre se negará con ello la existencia de *especies de amor esencialmente distintas*. Es posible que en el hombre y en su desarrollo estas especies se distingan claramente entre sí solamente tarde, y lleguen a ser actuales tan sólo en determinado tiempo; pero, sin embargo, jamás se confunden entre sí.

La primera de estas opiniones, la teoría de las *ideas innatas* de los objetos del amor, apenas necesita hoy refutación.

[4] El acosmismo de Espinosa está muy próximo en esta interpretación; véanse especialmente sus desarrollos en la Introducción a su obra *De intellectus emendatione*.

Antes bien, necesítase apoyar y salvar el elemento de verdad que hay en ella. No poseemos ninguna idea innata, consciente o inconsciente, de los objetos que amamos y odiamos; no poseemos idea innata, por ejemplo, ni de Dios ni de un tipo de hombre cuyo soporte suscitara en nosotros especial amor, ni idea innata de una cosa que despertara en nosotros inclinación y aversión, temor y esperanza, confianza y desconfianza. Hasta las llamadas especies "instintivas" de inclinación y aversión vital en los hombres y en los animales, por ejemplo la aversión del hombre contra la oscuridad, contra determinados olores, contra lo repugnante; las inclinaciones y aversiones de las razas entre sí; el miedo de las gallinas ante los cernícalos, etc., por muy indudablemente innatas que sean, no se hallan fundadas en *ideas* innatas de las cosas. Todas las representaciones referentes a los objetos amados y odiados nacen de, o por lo menos en, la experiencia de los objetos que nos suministran los sentidos, la tradición u otros caminos. Por esto, aunque poseamos ideas generales de lo que amamos y odiamos, se hallan formadas por comparación y por reflexión; por ejemplo, las ideas acerca de las cosas y de los acontecimientos naturales que amamos especialmente, o de los tipos sexuales que nos atraen o repelen especialmente.

Por esto, es también indiferente cuál de las innumerables interpretaciones de la teoría de las ideas innatas del amor se adopte efectivamente: bien se las considere adquiridas de una vez en la preexistencia del alma, bien se las considere originariamente dadas al alma por una dote divina, bien se admitan —de modo puramente naturalis-

ta— condiciones materiales transmitidas al organismo por herencia.

La primera interpretación es demasiado misteriosa para necesitar refutación. Además cae, en un punto decisivo, en el mismo error que el empirismo, es decir, que la segunda de las teorías citadas al comienzo, respecto de la manera de hallarse referido el hombre al *ordo amoris*; como el empirismo, en efecto, reduce también esta primera interpretación del innatismo todas las direcciones primarias y espontáneas del amor y del odio a reproducción de impresiones de una experiencia anterior.

La segunda interpretación choca desde el punto de vista religioso, pues sería imposible que tantas cosas de ínfimo valor, necias y tontas, en las que pone el hombre su corazón, tengan ideas depositadas en el alma por Dios, tesoro de toda sabiduría y de todo bien.

Pero mucho más incita a examen la tercera interpretación naturalista de esta teoría de las ideas innatas del amor. Lo que habla *contra* ella no es el subrayar la herencia de ciertas direcciones del amor y del odio, que está fuera de toda duda. Pruébanlo todo el material de hechos acerca de la herencia de los instintos en los hombres y en los animales, la indiscutible herencia de la afinidad y agresión de las especies entre sí. La preferencia por ciertos tipos sexuales se transmite frecuentemente a través de una larga cadena de generaciones, familias y tribus. Por difícil que sea discernir en cada caso particular la parte que deba atribuirse a la tradición y a la herencia, hay, en todo caso, hechos que serían absolutamente incomprensibles sin apelar a ésta. Una antigua creencia japonesa, íntimamente unida a la

creencia y al culto de los antepasados, dice que la elección sexual amorosa de los jóvenes está exclusivamente determinada por las inclinaciones y aversiones, por los deseos y repugnancias, anhelos y ansias de los antepasados del amante. Cuando se encuentran en un individuo rasgos de propiedades internas y externas, un andar, una sonrisa, una mirada, un rasgo de carácter, que los antepasados han amado, deseado y anhelado, nace entonces el amor de un individuo de sexo contrario, y ello en la medida en que aumenta el conjunto de estos rasgos, y es más unívoco el anhelo por ellos. Por muy característica que sea del modo de pensar japonés la falta de una individualidad propia, y, por tanto, de una doctrina individual sobre ella; por muy íntimamente unidas que se hallen esta falta y la idea del hombre como un mosaico, simple suma de sus caracteres, con la falta de un amor espiritual superior, tal como existe en el cristianismo y en el romanticismo, sin embargo, lo falso aquí es tan sólo la creencia en la *exclusividad* de estas condiciones.

Pero es exacto, en cambio, que ciertos *ámbitos selectivos para el amor son hereditariamente innatos*. La llamada copia de la estructura paterna por las muchachas y de la estructura materna por los muchachos, en su ulterior selección sexual, tan fuertemente subrayada por los psicoanalistas, no es forzoso reducirla necesariamente a experiencias eróticas de la primera niñez. Me parece más verosímil que la transmisión hereditaria del tipo preferido por parte del padre y de la madre, es lo que produce tal copia en los hijos del mismo sexo. Especialmente cuando un tipo preferido recorre varias generaciones, parece necesario apelar

a esta última explicación de la copia. Los muchachos eligen o encuentran agrado en mujeres parecidas a su madre, porque les dirige también a ellos, *cæteris paribus*, la misma dirección erótica que dirigía al padre. Si tuviéramos más y mejor estudiadas experiencias sobre este hecho de herencia, podríamos, probablemente, probar lo que ahora no podemos sino barruntar en casos especiales: que retornan a través de generaciones, en forma de impulsos eróticos rítmicamente transmitidos por herencia, incluso *determinados esquemas de destino erótico* y colocaciones mutuas de individuos masculinos y femeninos, esquemas que buscan en tales individuos la materia indiferente para su realización. El drama —o, por lo menos, su estructura o composición interna— existe muy frecuentemente, no solamente *para* aquellos que tienen que representarlo, sino también para los que tienen que componerlo con la sangre de sus vidas.

ÍNDICE

Prólogo ***9***
Ordo amoris ***17***
Significación descriptiva y normativa del "*ordo amoris*" ***19***
I. Mundo circundante, destino, "determinación individual" y *ordo amoris* ***25***
II. La forma del *ordo amoris* ***41***
III. Las clases de amor y sus exigencias de cumplimiento ***79***

COLECCIÓN ESPRIT

Títulos publicados

1 *Martin Buber:* Yo y tú
Traducción de Carlos Díaz (3ª ed.)

2 *Miguel García-Baró:* Ensayos sobre lo absoluto

3 *Jean-Luc Marion:* Prolegómenos a la caridad
Traducción de Carlos Díaz

4 *Max Scheler:* El resentimiento en la moral
Traducción de José Gaos. Edición de José María Vegas (2ª ed.)

5 *Paul Ricoeur:* Amor y justicia
Traducción de Tomás Domingo Moratalla (2ª ed.)

6 *Emmanuel Lévinas:* Humanismo del otro hombre
Traducción de Graciano González R.-Arnáiz. (2ª ed.)

7 *Carlos Díaz:* Diez miradas sobre el rostro del otro

8 *Emiliano Jiménez:* ¿Quién soy yo?

9 *Olegario González de Cardedal, Juan Martín Velasco, Xavier Pikaza, Ricardo Blázquez* y *Gabriel Pérez:* Introducción al cristianismo

10 *Franz Rosenzweig:* El libro del sentido común sano y enfermo
Traducción de Alejandro del Río Herrmann. (2ª ed.)

11 *Emmanuel Lévinas:* De Dios que viene a la idea
Traducción de G. González R.-Arnáiz y Jesús Mª Ayuso (2ª ed.)

12 *Juan Martín Velasco:* El encuentro con Dios
Nueva edición, revisada por el autor. (2ª ed.)

13 *Gabriel Marcel:* Ser y tener
Traducción de Ana María Sánchez

14 *Paul Louis Landsberg:* Ensayo sobre la experiencia de la muerte. El problema moral del suicidio
Prólogo de Paul Ricœur. Traducción de Alejandro del Río Herrmann

15 *Peter Schäfer:* El Dios escondido y revelado
Traducción de Laura Muñoz-Alonso

16 *Mariano Moreno Villa:* El hombre como persona

17 *Ferdinand Ebner:* La palabra y las realidades espirituales
Traducción de José María Garrido

18 *Philippe Nemo:* Job y el exceso del mal
Traducción de Jesús Mª Ayuso Díez

19 *Elie Wiesel:* Contra la melancolía
Traducción de Miguel García-Baró

20 *Maurice Nédoncelle:* La reciprocidad de las conciencias
Traducción de José Luis Vázquez Borau y Urbano Ferrer Santos

21 *Martin Buber:* Dos modos de fe
Traducción de Ricardo de Luis Carballada

22 *Michel Henry:* La barbarie
Traducción de Tomás Domingo Moratalla

23 *Max Scheler:* Ordo amoris
Traducción de Xavier Zubiri. Edición de Juan Miguel Palacios (3ª ed.)

24 *Jean Lacroix:* Persona y amor
Traducción de Luis A. Aranguren Gonzalo y Antonio Calvo

25 *Carlos Díaz:* Ayudar a sanar el alma

26 *Emmanuel Mounier:* Mounier en la revista Esprit
Edición y traducción de Antonio Ruiz

27 *Emmanuel Lévinas:* Fuera del sujeto
Traducción de Roberto Ranz y Cristina Jarillet

28 *Jean Nebert:* Ensayo sobre el mal
Traducción de José Demetrio Jiménez

29 *Juan Luis Ruiz de la Peña:* Una fe que crea cultura
Edición de Carlos Díaz

30 *Jean-Louis Chrétien:* La llamada y la respuesta
Traducción de Juan Alberto Sucasas

31 *Josep M. Esquirol:* La frivolidad política del final de la historia

32 *Gabriel Amengual:* Modernidad y crisis del sujeto

33 *Hans Urs von Balthasar:* El cristiano y la angustia
Traducción de José María Valverde. Prefacio de Francesc Torralba

34 *Paul Ricoeur:* Lo justo
Traducción de Agustín Domingo Moratalla

35 *Francesc Torralba:* Poética de libertad. Lectura de Kierkegaard

36 *Claude Bruaire:* El ser y el espíritu
Prólogo de Denise Leduc-Fayette. Traducción de Eduardo Ruiz Jarén

37 *Wolfhart Pannenberg:* Metafísica e idea de Dios
Traducción de Manuel Abella

38 *Mauricio Beuchot:* Las caras del símbolo: el icono y el ídolo

39 *Francesc Torralba y Josep M. Esquirol (eds.):* Perplejidades y paradojas de la vida intelectual

40 *Armando Rigobello:* El porqué de la filosofía
Traducción de José Manuel García de la Mora

41 *Gabriel Marcel:* Los hombres contra lo humano
Traducción de Jesús María Ayuso Prólogo de Paul Ricœur

42 *Martin Buber:* El conocimiento del hombre. Contribuciones a una antropología filosófica
Traducción de Andrés Simón

43 *Patricio Peñalver:* Argumento de alteridad

44 *Iris Murdoch:* La soberania del bien
Traducción de Ángel Domínguez Hernández

45 *Max Scheler:* Ética Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético
Traducción de Hilario Rodríguez Sanz. Introducción de Juan Miguel Palacios. (3ª ed. revisada)

46 *Roman Ingarden:* Sobre la Responsabilidad. Sus fundamentos ónticos
Traducción y prólogo de Juan Miguel Palacios. (2ª ed.)

47 *Catherine Chalier:* Por una moral más allá del saber
Traducción de Jesús María Ayuso

48 *Lluís Duch:* Sinfonía inacabada. La situación de la tradición cristiana
Traducción de Marián Esteban Álvarez

49 *Rodrigo Guerra López:* Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla

50 *Robert Legros:* El advenimiento de la democracia
Traducción de Jesús María Ayuso

51 *Emmanuel Levinas:* Difícil libertad
Traducción de Juan Haidar, Soedade López Campo y Jesús María Ayuso

52 *Juan Manuel Palacios:* El pensamiento en la acción

53 *René Girard:* Aquél por el que viene el escándalo
Traducción de Ángel Barahona

54 *Hannah Arendt:* Ensayos de comprensión (1930-1954)
Traducción de Agustín Serrano de Haro

55 *Miguel Rumayor:* Educación, voluntad y Dios. Notas sobre la *paideia* personalista de Jacques Maritain

56 *Yves Simon:* Una teoría general de la autoridad
Traducción de Miguel Rumayor